

reiche andere, um anzudeuten, daß in Irland ein neuer Aufschwung des katholischen Lebens begonnen hat. Diese Erneuerungsbewegung, wenn man diese anspruchsvolle Bezeichnung wenigstens für die Konzilszeit verwenden darf, war mit dem Status quo der Kirche in Irland durchaus unzufrieden und von der Sorge um die Zukunft bedrängt. Schon mit dem Jahre 1957 setzte eine scharfe Selbstkritik ein: von Priestern an sich selbst und an ihren Mitbrüdern und von Laien am Klerus und an der ganzen kirchlichen Struktur. Diese Kritik fühlte sich ermutigt durch das Konzil. Aber schon vorher hatte es reichlich Kritik an der irischen Kirche gegeben, die aus dem Inland und Ausland kam, aber nicht immer aus sehr reinen ideologischen Quellen und Motiven gespeist wurde. Seit 1957 dagegen haben wir es mit einer loyalen Selbstkritik der gläubigen Intelligenz weltlichen und geistlichen Standes zu tun. Sie sieht gewisse Schwächen im irischen Katholizismus, besonders eine unangemessen konservative Haltung in der führenden Schicht. Diese selbstkritische Sicht ist durch eine Reihe von Autoren, wie u. a. John C. Kelly SJ, Desmond Fennell, John A. Dowling, einer genauer spezifizierenden und mehr ins einzelne gehenden Analyse unterzogen worden, die hier naturgemäß nicht wiedergegeben werden kann. Die Debatte hat aber ihren Weg zu den Seminaren und Universitäten und selbst ins Fernsehen gefunden und ein lebhaftes Presseecho ausgelöst.

#### *Wird das Irentum christlich bleiben?*

Diese Frage wurde im Lauf der Debatte der selbstkritischen Bewegung mehr und mehr gestellt. Eine Antwort darauf, gegeben von Fr. P. Corcoran SM in einer 1958 gehaltenen öffentlichen Vorlesung, lautete: „Die Gefahr, glaube ich, liegt darin, daß wir einen großen Fortschritt in unserer weltlichen Bildung erzielt haben. Aber wir haben nicht entfernt einen diesem vergleichbaren Fortschritt in unserer religiösen Bildung in Hinsicht auf die neuen Bedürfnisse gemacht. Ich bin mir bewußt, daß wir ein großes Kapital an starkem Glauben besitzen, das wir aus den Verfolgungszeiten ererbt haben. Aber wir können nicht einfach von diesem Kapital leben, sonst wird es unmerklich aufgezehrt werden.“

Als im Mai 1962 in „*Doctrine and Life*“ Desmond Fennell offen die Frage stellte, ob das Irentum christlich bleiben werde, da wurde sie als so schockierend empfunden, daß diese Überschrift des Aufsatzes in der Inhaltsangabe auf der Titelseite durch eine harmlosere ersetzt werden mußte. Aber die Resonanz auf diesen Essay war so positiv, daß wenige Monate später ein Artikel zum gleichen

Thema und mit der gleichen Besorgnis, die Fennell geäußert hatte, mit vollem Titel auf der Titelseite stehen konnte. Und 1964 hat John A. Dowling, im Namen der weiterblickenden und besorgten Katholiken, geschrieben: „Wir fürchten aus persönlicher Erfahrung, Beobachtung und nach Berichten, daß der irische Katholizismus als Glaube der Masse des Volkes nur noch eine voraussagbar beschränkte Zukunft hat.“ Und das würde, so hatte Fennell schon behauptet, zu Lasten der geistigen Führung gehen, die ihm zuteil wurde und die die Zeichen der Zeit nicht genügend erkannt hat. Eines der wichtigsten dieser Zeichen der Zeit liegt in der Abfallquote, die mit der irischen Auswanderung nach England verbunden war und ist. Ihre genaue Zahl ist nicht bekannt. Man schätzt nach den Mitteilungen von Owen R. Sweeney, die in „*Furrow*“ (Juni 1964) veröffentlicht wurden, daß etwa 5 bis 10 Prozent der irischen Auswanderer nach England mit der Kirche gebrochen haben und daß weitere 10 bis 15 Prozent sich gleichgültig verhalten. Da aber die irischen Auswanderer in England etwa eine Million zählen, handelt es sich um Abfall oder Gleichgültigkeit von mehr als 100 000 Menschen. Das ist keine Zahl, die der Kirche zur Selbstzufriedenheit Anlaß geben kann. Sie ist vielmehr ein sorgenvoll stimmendes Menetekel, das denn auch in Irland manches Gewissen aufrüttelte. Es ist das erste Mal in der Geschichte, daß die irische Kirche einen solchen Massenabfall erlebte, den sie sich zurechnet, wenn er sich auch im Ausland ereignete. Gemessen an dem religiösen Ergebnis der irischen Auswanderung nach Nordamerika, war das der Auswanderung nach England enttäuschend. Seit 1958 hat eine industrielle Revolution eingesetzt, die seitdem das wirtschaftliche und soziale Bild Irlands in sehr raschem Tempo ändert. Das Ausland nimmt an dieser Entwicklung teil — in den letzten Jahren haben sich mehr als hundert ausländische Industriebetriebe, darunter 40 deutsche, angesiedelt. Das Einkommen pro Kopf hat das Niveau von Italien erreicht. Die Auswanderungstendenz ist stark rückläufig. Zur gleichen Zeit, da die neue wirtschaftliche Selbstsicherheit der Laien gewisse Spannungen in der Beziehung zur Kirche hervorgerufen hat, haben die Theologen — aktiviert durch die theologischen Strömungen vom Festland und die Anregungen des Konzils — langsam angefangen, eine zeitgemäße Sprache zu reden. Die Liturgiereform mit Anwendung der zwei Muttersprachen — Englisch hauptsächlich, aber auch Gälisch — gehört schon zum Alltag. In diesem Wirrwarr von gegen- und miteinanderstrebenden Kräften steht die Zukunft der 1500 Jahre alten irischen Kirche auf dem Spiel.

## Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

### Die Bilanz eines Dialogs zwischen Katholiken und Kommunisten

Die Paulus-Gesellschaft, eine freie Vereinigung katholischer Wissenschaftler vor allem aus der Bundesrepublik, versucht seit einem Jahr, den kommunistischen Marxismus durch dessen führende Theoretiker selbst kennenzulernen und ihrerseits den Kommunisten das heutige Denken christlicher Naturwissenschaftler und Theologen

möglichst authentisch zu präsentieren. Bei diesem heiklen und schwierigen Unternehmen sind bisher drei Etappen zu registrieren.

#### *Vorbereitende Diskussionen*

Angeregt durch den Soziologen Helmut Schelsky, der 1963 vor der Paulus-Gesellschaft über die Funktion des Menschen in der Gesellschaft sprach, bat man zunächst den marxistischen Philosophen Ernst Bloch zu der Frühjahrstagung 1964 nach München. Bloch ließ in einem

großangelegten Vortrag erkennen, welche Evolutionsmöglichkeiten der theoretische Marxismus in sich birgt. Er lehnte das orthodox marxistische Gesetz, daß immer der ökonomische Unterbau den ideologischen Überbau hervorbringe und stütze, strikt ab. Auch das Umgekehrte sei möglich, daß der Geist den Körper baue. Bloch polemisierte heftig gegen den offiziellen Marxismus, „für den der qualitätslose Materieklotz und die Großhirnrinde das einzig wahrhaft Reale darstellen“, aber auch gegen die „pluralistische Langweile im Westen“. „Was wir heute erleben“, sagte Bloch, „ist eine ausgesprochene Unterproduktion von Transzendenz, in der sich die Herrschaft eines allumfassenden Nihilismus manifestiert. Das transzendierende Wesen ist zwar schwach geworden, aber auch die Hoffnung ist noch nicht tot. Wo aber Hoffnung ist, da ist auch Religion!“

Neben Bloch sprachen damals Karl Rahner und der Münchner Zoologe Konrad Lorenz. Rahner zeichnete das Weltverständnis des Vulgärchristentums, das formal ganz gleich konstruiert sei wie das Weltmodell des Materialismus und die geistferne Materie als Unterbau, den absoluten Geist als Überbau ansehe. Diesem Vulgärchristentum, von dem Rahner sagte, es setze einen Vulgärmaterialismus voraus und bringe ihn gleichzeitig hervor, stellte er das biblisch-christliche Welt- und Menschenverständnis gegenüber: die Lehre von der Einheit von Geist und Materie in ihrem Ursprung in Gott, in ihrer Geschichte und schließlich in ihrem Endziel. „Die Materie ist deshalb sinnvoll, weil sie zur Existenz geistiger Subjekte notwendig ist. Materie und Geist sind nur zwei Aspekte des einen geschaffenen Seins.“ Rahner machte auch darauf aufmerksam, daß die Schärfe der philosophischen Argumentation des Marxismus nicht unterschätzt werden dürfe, um so mehr als sie sich auf Erfahrungen stützen könne, die auch dem Christen nicht fremd seien: auf die Erfahrung einer Abwesenheit Gottes und auf die Einsicht, daß die materielle Welt durchschaubar und beherrschbar geworden sei. Lorenz schließlich betonte, wie viele seiner naturwissenschaftlichen Kollegen bereits bei früheren Gelegenheiten, daß die naturwissenschaftliche Methode von einseitigem Pragmatismus bestimmt sei und dringend philosophischer Klärung, wenigstens einer Erkenntnistheorie bedürfe, andererseits aber stets als Korrektiv philosophischen und theologischen Denkens dienen könne. Er entwickelte dies anhand des Themas „Die erkenntnistheoretische Einstellung des Biologen“. Kurz zusammengefaßt klärte die Münchner Tagung die Möglichkeiten der katholischen Theologie, die Materie positiv zu werten, die Möglichkeiten des Marxismus, die Zukunft nicht nur im Handeln begrenzt zu sehen, sondern sie auch für die Hoffnung schlechthin in einer Art „Religion“ offenzuhalten, während von beiden der Naturwissenschaft ein „methodologischer Atheismus“ (wie vor Jahren J. Lacroix formulierte) zugestanden wurde, sofern sie sich auf ihre Bereiche und Methoden beschränke.

Die Paulus-Gesellschaft beschloß, die akademische Diskussion in dieser Richtung fortzusetzen. Die Dreigleisigkeit Naturwissenschaft — Theologie — nichtchristliche Geisteswissenschaft sollte beibehalten werden, weil so ein Dialog nur zweier starker Partner in Monologen vermieden werden könnte. Dagegen sollte aber das Forum selbst erweitert werden, und zwar sowohl durch Internationalisierung als auch durch Beiziehung orthodox marxistischer Theoretiker aus dem Westen, aber auch aus den Ländern des Ostblocks.

Die Herbsttagung 1964 in Köln war insofern internationalisiert, als Gelehrte aus der Bundesrepublik, Österreich, Polen, Jugoslawien und Spanien zu Vorträgen gebeten waren. Die erwähnte Dreigleisigkeit bewährte sich jedoch nicht recht und spielte in den Diskussionen kaum eine Rolle. Die fünf Referate aus den positiven Wissenschaften wurden ganz zu Unrecht in ihrer Qualität unterschätzt. Das Manko lag offenbar beim engeren Gremium der Paulus-Gesellschaft, das aus vermeintlichem Streben nach Objektivität zu viele disparate Themen unter einen Nenner zu bringen suchte. Das Bekenntnis des Heidelberger Physiologen Hans Schaefer zu „voraussetzungsloser Wissenschaft“ und reinem Determinismus begegnete auf Seiten der Theologen und Marxisten ebenso höflichem Desinteresse wie die neopositivistischen Ausführungen des Heidelberger Politologen und Soziologen Ernst Topitsch, der den Marxismus kurzerhand als eschatologische Utopie neuplatonischer und gnostischer Provenienz abzutun suchte, womit er Impulse des jungen Marx zwar richtig traf, aber das Phänomen des „reifen Marxismus“ schlechterdings nicht mehr erklären konnte.

Das Referat des Frankfurter Politologen Iring Fetscher über den Begriff der Freiheit im Marxismus war zweifellos sehr instruktiv, bezog sich aber mehr auf die aktuelle Praxis der Freiheit im Proletariat des Ostens und Westens als auf die theoretischen Möglichkeiten im Marxismus selbst. Gegenüber der genugsam bekannten heutigen Praxis, über die Christen und Marxisten nicht viel diskutieren können, stand aber die Theorie durchaus im Vordergrund des Interesses. Aus diesem Grund blieb auch die Kritik des katholischen Soziologen Miguel Siguan aus Barcelona an einer Wohlstands-ideologie in Ost und West, die die Frage nach dem Sinn der Existenz gar nicht mehr stelle, ohne Echo.

Die Ausführungen des Philosophieprofessors Stanko Saksida von der Universität Laibach über „Selbstverwaltung als Formkraft der Persönlichkeit“ hätten noch am ehesten eine gründliche Diskussion der Kongreßteilnehmer verdient. Saksida leitete vom Gedanken der Selbstverwaltung z. B. in Fabriken ein auch in der Politik gültiges Prinzip ab, das mit Ideologie fast nichts mehr zu tun hatte, vielmehr auf einen an der Sache orientierten Föderalismus hinauslief. Was bei Saksida an ideologischen Resten noch blieb, war nicht der überkommene östliche Kommunismus, sondern eher ein allgemeiner Humanismus. Leider konnte die Paulus-Gesellschaft keinen Fachmann beibringen, der die Ideen Saksidas aus westlicher Perspektive aufgegriffen hätte. Immerhin vermittelte dieser Gesprächsbeitrag einen Begriff von der disparaten Vielfalt der Ideen, die heute unter dem verschwimmenden Oberbegriff „Kommunismus“ möglich sind — und realisiert werden.

#### Der Beitrag Adam Schaffs

So ist es nicht weiter verwunderlich, daß die Kölner Tagung ganz unter dem Eindruck des keine Anstrengung der Diskussion scheuenden, formal höchst brillanten polnischen Philosophen Adam Schaff stand. Das soll nicht heißen, die christlichen Mitglieder der Paulus-Gesellschaft hätten vor Schaff staunend kapituliert. Es bedeutet nur, daß Schaff allein die Fähigkeit zeigte, die Fragen zu erarten, die ein Christ heute an den Marxismus zu stellen hat, und daß er sich den Antworten mit einem selten anzutreffenden pädagogischen und psychologischen Geschick

widmete. Adam Schaff ist von Hause aus Professor der Semantik und steht der alten polnischen Positivistenschule nahe. In Deutschland ist er durch mehrere übersetzte Bücher, unter anderem über Sartre und Marx, und durch seine Teilnahme an der New Yorker Konferenz „Pacem in terris“ im Frühjahr 1965 bekanntgeworden. Er ist Mitglied des Zentralkomitees der polnischen Arbeiterpartei, enger Berater des polnischen Außenministers Rapacki und Präsident der Akademie der Wissenschaften in Warschau, von der Parteilinie her gesehen durchaus kein „Revisionist“. Er verwahrte sich auch in Köln sehr dagegen, als solcher angesehen und etwa mit Leszek Kolakowski auch nur in Verbindung gebracht zu werden. Gegenüber dem dogmatischen Marxismus unterschied sich Schaff in folgenden Punkten: Der einzelne Mensch besitze eine „unvergleichliche Ganzheitsstruktur“, er stelle einen unwiederholbaren, einmaligen Wert dar; in den Marxschen Frühschriften lägen Ansätze zu einer Theorie der Persönlichkeit (die Schaff offenbar mit Individualität gleichsetzte), die im bisherigen Marxismus aber sehr zu Unrecht außer acht gelassen worden seien. In der Entwicklung dieser Theorie bestehe die wichtigste Aufgabe der marxistischen Theoretiker, denn „der Mensch bleibt das wichtigste Objekt unserer Sorgen“. Schaff gab zu, daß ein marxistischer Philosoph heute vom christlichen Personalismus lernen könne, aber der Grundunterschied werde immer bestehenbleiben, denn im Christentum sei eine „autonominische“ und „anthropozentrische“ Anthropologie nicht möglich, während der Marxismus eine „heteronominische“ und „theozentrische“ Konzeption des Menschen immer ablehnen müsse.

Hieran entzündete sich zunächst eine Diskussion zwischen Schaff und dem Münsteraner Fundamentaltheologen Johannes B. Metz, der Schaff vorwarf, mit diesen Begriffen nach Art einer marxistischen Scholastik zu hantieren, ohne sie durchschauen zu können. Metz skizzierte die Möglichkeit einer christlichen Anthropozentrik, die Schaff zwar beeindruckte, die er aber nicht als genuin christlich anerkennen konnte. Schaff glaubte, jede theologische Wende zum Menschen und jede Abkehr von einem christlichen Spiritualismus werde einem Verdikt der Häresie verfallen.

Obwohl das Gespräch auf allererste Vorfragen angelegt war, wurde Schaff von mehreren Teilnehmern nach den konkreten Möglichkeiten einer Koexistenz von Christentum und Marxismus gefragt. Bei seiner Antwort erläuterte er zunächst die Folgerungen aus den Beschlüssen des XX. Parteitag der KPdSU 1956: Toleranz im Sinne von Verzicht auf innerstaatliche und zwischenstaatliche Gewaltanwendung und Kooperation zu begrenzten Zielen, etwa in der Naturwissenschaft, seien selbstverständliche Prinzipien des heutigen Marxismus; „ideologische Koexistenz“ im Sinne eines gleichberechtigten Nebeneinanders verschiedener Wahrheiten sei nicht möglich.

#### *Auf dem Weg zur Demokratisierung?*

Schaff legte großen Nachdruck darauf, daß dieser geistige Kampf und die Unmöglichkeit einer ideologischen Koexistenz mit dem Wesen des Menschen selbst gegeben seien. Immer, auch in einer kommunistischen Gesellschaft, werde es Unterschiede der Weltanschauungen geben und Menschen, die je ihre Wahrheit und Ideologie gegen andere aufrechterhielten. Eine geistige Uniformierung nach Art von Orwells „1984“ sei vom Wesen des Menschen her unmöglich, und die marxistischen Theoretiker dächten

auch niemals an eine solche Uniformität. Damit war das Gespräch politisch geworden. Schaff erklärte, die marxistischen Länder seien auf einem vielleicht langsamen, aber unabänderlichen Weg zur Demokratisierung. Die Verwirklichung politischer Freiheiten sei vom Marxismus her auch in kommunistischen Ländern möglich, jedoch bedürfe es hier noch vieler Geduld. Er wies darauf hin, daß die Durchsetzung demokratischer Freiheiten in England 250 Jahre, in Frankreich 150 Jahre Zeit gebraucht habe, während die Revolution in Rußland vor 40 Jahren eine viel ungünstigere Ausgangsposition gehabt habe. Es sei in jedem Fall noch zu früh, den Marxismus nach seinen Früchten zu beurteilen.

Der junge spanische Philosoph Alvarez Bolado SJ (Barcelona) hielt damals in einem abschließenden Referat als Fazit des Kölner Gesprächs fest: Man müsse dem Marxismus zugestehen, daß der Mensch nicht schon restlos fertige „Natur“ sei, sondern ein auf Selbstverwirklichung und Selbstverwandlung angelegtes „Wesen der Zukunft“. Aus den verschiedenen Möglichkeiten der Zukunftverwirklichung ergebe sich die Forderung nach einem Pluralismus der Weltanschauungen, die in einem toleranten Dialog gemeinsam planen und arbeiten könnten. Dafür gebe es allerdings auf seiten des Christentums wie des Kommunismus erst einen zaghaften Ansatz und keine Einübung. Das interkonfessionelle Gespräch der Christen sei doch nur ein „sehr scheuer Beginn“. Der grundlegende Unterschied des Christentums zum theoretischen Kommunismus sei wohl darin zu sehen, daß der Christ niemals behaupten dürfe, er könne die ganze Zukunft empirisch entwerfen.

Auch Metz schloß sich dieser Auffassung an. Er wies darauf hin, daß der Marxismus ein von der christlichen Theologie nicht aufgegriffenes, heute aber unausweichliches Thema gestellt habe und darum „ein Stück Theologie im Exil“ sei: Der Marxismus habe das Christentum zur Transposition eines geschichtslosen Jenseitsdenkens in ein geschichtliches Zukunftsdenken gezwungen. Sowohl Schaff als auch Metz sprachen sich in Köln für die Fortsetzung der begonnenen Gespräche aus, ohne sich für hier und heute konkrete Erfolge oder Programme zu versprechen. Der junge Münsteraner Philosophiedozent Willi Oelmüller hatte in einem Diskussionsbeitrag darauf hingewiesen, daß heutige offizielle Ideologen in der Sowjetunion in verschiedener Hinsicht eine sehr viel Entwicklungsmächtigere Position hielten als sogar Schaff. Da Schaff andererseits wiederholt verdächtigt worden war, er vertrete einen privaten „Schaffschen Marxismus“, schlug dieser selbst vor, zu einer künftigen Diskussion die maßgeblichen Ideologen aller großen kommunistischen Parteien beizuziehen. Er versprach dazu seine positive Unterstützung und Teilnahme.

#### *Die Salzburger Tagung*

Diese neue Konferenz auf breiter Basis wurde auf 29. April / 2. Mai 1965 nach Salzburg einberufen. In äußerer Hinsicht hatte sie mehr als eine Panne erlitten. Bei der Einladung der Marxisten war etwas wahllos und unbedacht vorgegangen worden. Eingeladen wurden Schaff (dem man die Heranziehung weiterer polnischer Marxisten anheimgestellt hatte) und die Akademien der Wissenschaften der Sowjetunion, der Tschechoslowakei, Ungarns, Bulgariens und Mitteldeutschlands. Man meinte aber, daneben sollte man auch noch die „Revisionisten“ Robert Havemann und Georg Lukács einladen. Beide

mußten absagen; die sowjetische Akademie antwortete nicht. Havemann sandte aber ein Referat mit der Bitte um Verlesung; Lukács betonte in einem Grußbrief, für das Unternehmen solcher Gespräche, die er seit jeher befürwortet habe, gebe es keinen programmatischeren Namen als den des hl. Paulus. Die übrigen Adressaten hatten ihr Kommen zugesagt.

#### *Ein wenig günstiges Zusammentreffen*

Als wenige Wochen vor der Tagung in Rom die Errichtung eines katholischen Sekretariats für die Nichtgläubenden unter dem Präsidium des Wiener Erzbischofs, Kardinal König, bekanntgegeben wurde, glaubte die Leitung der Paulus-Gesellschaft, Kardinal König und das Sekretariat zur Teilnahme an der Salzburger Tagung einladen zu müssen. Diese Einladung wurde angenommen, und kurz vor der Tagung erschien eine Pressemitteilung, in der es hieß, das Sekretariat werde die Gelegenheit dieser Tagung benützen, um erstmals mit marxistischen Theoretikern Fühlung aufzunehmen. Auf einer Pressekonferenz in Salzburg am 30. April bestritt Erich Kellner, der Geschäftsführer der Paulus-Gesellschaft, wie auch schon bei der Begrüßung der Erste Vorsitzende, der Hamburger Mediziner Arthur Jores, daß diese Pressemitteilung von der Paulus-Gesellschaft ausgegangen sei. Jedenfalls führte sie aber dazu, daß den kommunistischen Gelehrten in Polen, Ungarn und der Tschechoslowakei die Ausreiseerlaubnis nicht erteilt wurde bzw. die schon gegebenen Visa zurückgezogen wurden. Eine Intervention des Ostberliner Philosophieprofessors Walter Hollitscher, der an der Tagung teilnahm, blieb ohne Erfolg.

#### *Die Gesprächspartner . . .*

Was immer die Gründe für diese Absagen gewesen sein mögen: der Vorgang enthüllte eine gewisse Konfusion innerhalb des Kommunismus selbst. Während ein so prominenter Kommunist wie Schaff nicht reisen durfte, konnte der bulgarische Philosophieprofessor Asari Polikarov an der Tagung teilnehmen; die Budapester Akademie der Wissenschaften mußte absagen, aber katholische Journalisten von der Zeitschrift „Uj Ember“ und Theologieprofessoren aus Ungarn konnten kommen. Die kommunistische Gruppe in Salzburg bestand somit aus folgenden Persönlichkeiten: Hollitscher aus Ost-Berlin und Polikarov aus Sofia, ferner den Professoren Vuko Pavicevic von der Universität Belgrad, Branko Bosnjak, Ante Fiamengo, Oleg Mandic und Boris Ziherl von der Universität Zagreb, aus den Professoren Roger Garaudy und Gilbert Mury vom Centre d'Études et de Recherches Marxistes in Paris und schließlich aus Professor Lucio Lombardo-Radice von der Universität Rom (Mitglied des römischen Förderalkomitees der KPI), Professor Cesare Luporini von der Universität Florenz, Professor Salvatore Di Marco von der Universität Palermo und Luciano Gruppi (vom Zentralkomitee der KPI in Rom). Von den katholischen Gesprächsteilnehmern sind besonders zu nennen: 1. die Theologen der Paulus-Gesellschaft: Karl Rahner und Johannes B. Metz; der Berliner Theologieprofessor Marcel Reding; einige Dominikaner aus Walberberg, Alvarez Bolado SJ aus Barcelona und Osmond Schreuder OFM aus Nijmegen, ferner als Gäste die Jesuiten Gustav A. Wetter aus Rom und Jean-Yves Calvez aus Vanves, der Dominikaner D. Dubarle aus Paris und der (geistliche) Verlagsdirektor Jesús Aguirre aus Madrid; außerdem einige junge italienische Theologen,

darunter der Salesianer Vincenzo Miano, der Sekretär des Sekretariats für die Nichtgläubenden, und Pietro Modesto, der in der Bologneser Tageszeitung „L'Avvenire d'Italia“ (30. 4. und 3. 5. 65) zwei ausführliche und wohlwollende Berichte über die Salzburger Gespräche brachte. 2. Die der Paulus-Gesellschaft angehörenden Naturwissenschaftler, von denen vor allem Hans Schaefer und der Münsteraner Physikprofessor Heinrich Kaiser ausführlich zu Wort kamen. Außerdem hatte die Paulus-Gesellschaft, die auch einige evangelische Mitglieder hat, den Wiener evangelischen Theologieprofessor Wilhelm Dantine um ein Referat gebeten.

Diese Gruppierung war von vornherein zu bunt, um ernsthafte wissenschaftliche Keinarbeit zu leisten. Dazu kam, daß die Tagungsleitung die zweieinhalb Tage mit 24 Referaten einfach zu stark besetzt hatte.

#### *. . . und einige Pannen*

Die wenig sachdienliche Diskussionsleitung Schaefers, der am ersten Tag wahllos alle Wortmeldungen annahm und die Redezeit nicht begrenzte, brachte das Programm völlig durcheinander. Während ein Diskussionsteilnehmer ungestört darlegen konnte, Christentum und Marxismus seien abgeschafft, wurde Johannes B. Metz nach wenigen Minuten das Wort entzogen, obwohl Metz von der Paulus-Gesellschaft ausdrücklich um ein Referat gebeten worden war. Sachliches Argumentieren wurde schließlich vollends unmöglich, als Schaefer am zweiten Konferenztag die Redezeit aller Diskussionsteilnehmer strikte auf drei Minuten begrenzte. Daß unter solchen Bedingungen von einem weiterführenden Dialog nicht mehr die Rede sein konnte, versteht sich von selbst. Im übrigen litt die Tagung unter dem Ansturm der Journalisten und Fernsehreporter. „La Croix“ verbreitete am 2. Mai 1965 eine Meldung von „Associated Press“, die Salzburger Gespräche müßten auf Verlangen der kommunistischen Teilnehmer hinter verschlossenen Türen stattfinden. Es wäre für die Tagung nur von Nutzen gewesen, wenn die Kommunisten in Wirklichkeit einen solchen Wunsch ausgesprochen hätten.

#### *Nüchterne Bestandsaufnahme*

Trotz dieser Pannen zeitigte die Salzburger Tagung in dreifacher Hinsicht ein Ergebnis: 1. In aller Deutlichkeit bestätigte sich die Erfahrung, daß Naturwissenschaftler, auch christlicher Provenienz, zu einem theoretischen Dialog nichts beizusteuern haben, wenn sie am Primat ihres Wissenschaftsbegriffs festhalten. 2. Kommunisten wie Theologen hatten Gelegenheit, einander ihre heutige Auffassung zum Thema „Der Mensch und die Religion“ darzulegen, und beide Seiten mußten eingestehen, daß ihnen das Denken der Gegenseite noch weithin unbekannt ist. 3. In den Fragen praktischer Kooperation streckten beide Seiten vorsichtig Fühler aus, doch hängen diese Fragen zu sehr von „Garantien“ und von der heutigen politischen Wirklichkeit ab, als daß in absehbarer Zeit mit irgendeiner Übereinkunft gerechnet werden könnte.

Die Naturwissenschaftler Schaefer und Kaiser sprachen im Bewußtsein der Wissenschaft als einziger „universell anerkannter Macht in dieser Welt“, ohne sich der vom Marxismus aufgeworfenen Problematik zu stellen, daß ja auch die Wissenschaft eine Funktion der gesellschaftlichen Entwicklung ist. Schaefer forderte aus analogen Verhältnissen in der Tierwelt: mehr gegenseitige Infor-

mationen, Senkung der Emotionalität und darum der Angst, Durchsetzen der Rationalität und darum Konventionen aus Vernunftgründen. Die Naturwissenschaft habe hier der Welt eine Botschaft zu bringen: da es grundsätzlich nur widersprüchliche Lösungen geben könne, müsse jede Seite sich mit ihren Auffassungen bescheiden; gemeinsames Denken sei unmöglich, gemeinsames Handeln müsse möglich werden. Den Unterschied von Christentum und Kommunismus brachte er auf die kaum sehr ergiebige Formel: „Wären die Christen Christen, so gäbe es keine Kommunisten.“ Auch der (katholische) Schweizer Fabrikdirektor Ernst Vogel behauptete, nur eine Sprache sei heute allgemein verständlich, die naturwissenschaftlich-materialistische. Christliche Naturwissenschaftler und Marxisten könnten leicht zusammenarbeiten, wenn sie sich unter Verzicht auf Gewalttätigkeit hinsichtlich der theoretischen Unterschiede auf den Satz einigten: „Vielleicht gibt es keinen Gott.“ Mehr könne man nicht wissen, und was einer darüber hinaus glaube, dürfe nicht trennend wirken. In der Diskussion blieben diese Bekenntnisse ebenso ohne Echo wie das Referat des Bulgaren Polikarov über „Evoluierendes oder stationäres Weltall“. Hinsichtlich des letzteren, der die Vereinbarkeit der neuesten Weltraumtheorien mit dem dialektischen Materialismus aufzuzeigen suchte, fand sich kein anwesender Naturwissenschaftler bereit, auch die Vereinbarkeit dieser Theorien mit dem Christentum darzulegen. Diese Haltung ist um so bedauerlicher, als ein Dialog christlicher Naturwissenschaftler mit materialistischen Naturwissenschaftlern durchaus interessant wäre. Statt dessen postulierten die christlichen Naturwissenschaftler einen „Triolog“ (Vogel) zwischen Christen, Marxisten und Naturwissenschaftlern. Damit mußte das Gespräch zwangsläufig auf der Stelle treten, weil so auch keine Bereitschaft bestand, sich auf eine gemeinsame Sprache zu einigen. Symptomatisch dafür war, daß Schaefer in Salzburg nach einer Erklärung der Begriffe „Freiheit“ und „Entfremdung“ rief, obwohl beide auf früheren Tagungen der Paulus-Gesellschaft ausführlich behandelt und in ihren verschiedenen Aspekten dargelegt worden waren.

#### *Vernachlässigtes Religionsverständnis*

Die in Salzburg anwesenden Vertreter der kommunistischen Geisteswelt bestätigten ohne Ausnahme, daß Schaff als Theoretiker des heutigen Marxismus nicht allein steht. Die Frage nach der Persönlichkeit des Menschen war zwar nicht Thema der Tagung; so konnte auch nicht festgestellt werden, ob die „Theorie der Persönlichkeit“ in den westlichen Kommunismen weiter gediehen war, als Schaff angegeben hatte. Elemente dazu lieferte aber die Darstellung einer revidierten Auffassung von der Religion. Grundlegend war das Eingeständnis der Kommunisten, der Marxismus habe sich bisher nur oberflächlich und unthematisch mit der Religion abgegeben. Es gebe noch keine Religionstheorie des Marxismus, sagte Luporini. Garaudy führte aus den Marxschen Schriften den Nachweis (was vor ihm schon der katholische Philosoph J. Lacroix getan hatte), daß die Bezeichnung der Religion als „Opium für das Volk“ für Marx keine erschöpfende Definition, sondern die Umschreibung einer bestimmten historischen Form von Religion war. Das gleiche gelte für die Äußerungen Lenins. Was nun aber Religion nach der Meinung eines heutigen Marxisten ist, darüber wurden in Salzburg zwei interessante Varianten laut. Der Jugoslawe Bosnjak sah den Höhepunkt eines redlichen theologischen

Denkens in der negativen Theologie; dem Thema „Gott“ sei einzig das Schweigen angemessen. Der religiöse Glaube sei aber weder eine Sache der Theologie noch der Philosophie, sondern er sei ein „Existenzmodus“, die gelebte Antithese zum Tode. Und darum könne die Religion weder mit bloßer Empirie erfaßt noch durch gesellschaftlichen Fortschritt zum Absterben gebracht werden. Der Mensch sei und bleibe ein „tragisches Wesen im Kosmos“, und darum „ist Religion unsterblich“. Die eine oder andere Form der Religion könne aufhören, Religion als Wunsch nach Ewigkeit werde es immer geben. Christen wie Kommunisten müßten den Satz als Basis annehmen: „Wir befinden uns im höchsten Mysterium, weil wir nicht wissen, warum es ein Etwas und nicht ein Nichts gibt.“ Diese Deutung der Religion machte sich auch Luporini zu eigen. „Weder die Aufklärung noch der traditionelle Materialismus haben die Prüfung der Geschichte bestanden. Weder die Erweiterung der wissenschaftlichen Erkenntnisse noch die Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen werden von sich aus zu einem automatischen Absterben der Religion führen, da diese in viel tieferen existentiellen Bedürfnissen des Menschen begründet ist.“ Der Franzose Garaudy, selbst früher protestantischer Christ und existentialistischer Anhänger Kierkegaards, sah das Positive der Religion gerade nicht im individuellen Bedürfnis. Wahrhaft religiöse Existenz erkenne, daß der Mensch nur im Du Wirklichkeit werde. Der höchste Ausdruck, den der Mensch sich selbst geben könne, sei die Formulierung der Liebe im Christentum, im Leben und Sterben Jesu oder auch in den Schriften der Theresia von Avila oder des Johannes vom Kreuz. Das Christentum, meinte Garaudy, und Mury unterstützte ihn dabei, sei ein Protest gegen jede Begrenzung des Menschen. Trotz dieser unterschiedlichen Auffassung der Religion waren sich die Kommunisten in Salzburg freilich einig, daß der marxistische Atheismus das Bessere sei. Eine andere Zukunft als eine innerweltliche solle der Mensch nicht anvisieren, erklärte Mury. Garaudy, der sich wiederholt höchst anerkennend über Teilhard de Chardin äußerte, warf diesem vor, er sei den Beweis schuldig geblieben, daß der Gott des Jenseits und der Gott der Zukunft derselbe Gott sei. „Was die Menschen unter dem Namen Gottes erträumen, liegt nicht hinter uns und nicht über uns, sondern vor uns.“ Man darf so den kommunistischen Ideologen, die in Salzburg zu Wort kamen, bescheinigen, daß sie weder gegen eine Karikatur der Religion anrannen, wie sie der durchschnittliche Parteifunktionär vor Augen hat, noch an ihrem prinzipiellen Atheismus irgendeinen Zweifel ließen. So unvollkommen der Kommunismus sei, er gebe immer noch würdigere Antworten auf die wesentlichen Fragen des Menschen als die christliche Theologie, war die Quintessenz Garaudys.

#### *Die Religion der absoluten Zukunft*

Hier setzte nun Karl Rahner mit seinem Vortrag „Christliche Zukunft des Menschen“ ein, der von Christen und Marxisten als Höhepunkt der Tagung bezeichnet wurde. Alles, sagte Rahner, sei nur vom Ausständigen her verständlich. Der Mensch könne sich um Teilelemente der Zukunft in Wirklichkeit nur kümmern, wenn er in das Ganze unbegrenzter Möglichkeit hinübergreife; er müsse also im zukunftserschaffenden Handeln das Ganze empfangend auf sich zukommen lassen. Dieses dürfe aber nicht als Gegenstand neben andern angesehen werden, denn es sei der Grund, unter Umständen der namenlose

Grund, jedes Zukunftsentwurfs. Der Mensch könne sich weigern, sich auf das Gründende überhaupt einzulassen; er könne das gesellschaftliche Instrument der Erklärung dieses Grundes, die Religion, ablehnen; er könne auch bestreiten, daß er jemals mit der absoluten Zukunft zu tun haben werde, und aus diesen drei Gründen könne es jederzeit Atheismus geben. Aber jedenfalls werde das Christentum nicht in Konkurrenz zu innerweltlichen Zukunftsutopien treten.

Das Christentum selbst verpflichte die Menschen nicht zu bestimmten innerweltlichen Zukunftszielen. „Aber es betrachtet die rationale, aktiv planende Konstruktion der innerweltlichen Zukunft, die möglichste Befreiung des Menschen von der Herrschaft der Natur, die fortschreitende Sozialisierung der Menschen zur Erreichung eines möglichst großen Freiheitsraumes für jeden als eine mit dem gottgewollten Wesen des Menschen gegebene Aufgabe.“ Wo jemand, in absoluter Selbstlosigkeit liebend, dem Menschen in seiner Würde diene, bejahe er wenigstens implizit Gott und wirke er so sein Heil. „Das Christentum schützt durch seine absolute Zukunftshoffnung davor, daß die Zukunft zum Moloch wird, vor dem der reale Mensch für den nie wirklichen, immer ausstehenden geschlachtet wird.“ Doch rechne das Christentum nicht damit, daß ihm alle Menschen angehörten, da es auf einer absolut individuellen Entscheidung, vor allem angesichts des Todes, beruhe. Es sei nur daran interessiert, in einer religiös pluralistischen weltlichen Gesellschaft zu leben, auch unter marxistischen Vorzeichen, wenn diese nur den Raum dafür schaffe, daß sich Menschen einer absoluten Zukunftshoffnung zu dieser auch bekennen dürften.

#### *Bekennnis zur „ideologischen Koexistenz“*

Damit hatte Rahner zwei praktische Fragen angeschnitten, einmal die nach „ideologischer Koexistenz“, zum anderen die Vorbehalte, die das Christentum heute notwendig gegenüber dem Kommunismus haben muß. Dabei unterstützten ihn die Jesuiten Wetter und Calvez, der Dominikaner Dubarle und der italienische Laie Mario Gozzini, der zur Gruppe La Pira in Florenz gehört. Sie alle sprachen sich für den ideologiefreien, weltanschaulich neutralen Staat aus, für eine Gesellschaft, wie Gozzini formulierte, „in der niemand hungern und niemand leiden darf, weil er Christ oder Atheist ist“. Ohne Ausnahme bekannten sich die in Salzburg anwesenden Kommunisten zur „ideologischen Koexistenz“. Lombardo-Radice definierte diese nicht als ein bloßes „Nebeneinanderleben“, sondern als ein „Miteinanderwachsen“. Pravecic erklärte, der Marxismus müsse in der Praxis nicht atheistisch sein. Auch nach Luporini beruhe die pluralistische Gesellschaft der Zukunft auf der „Zirkulation der Ideen“. Die Diktatur des Proletariats sei nur für eine kurze und begrenzte Etappe sinnvoll gewesen, in Zukunft müsse Raum auch für andere Gruppen und Modelle sein.

Damit gaben die Kommunisten Rahner Gelegenheit, noch einmal konkret nach den Verhältnissen in den heutigen kommunistischen Ländern zu fragen. Die kommunistische Antwort bestand in einem erstaunlichen Maße in Selbstkritik. Nicht Havemann allein erklärte (in seinem schriftlichen Referat), „die Entwicklung eines hierarchischen und undemokratischen Staats- und Parteiapparats mit einer absoluten Spitze und die Vulgarisierung des Materialismus“ in der Sowjetunion hätten den Kommunismus in der Welt unglaubwürdig gemacht. Lombardo-Radice

kritisierte den sowjetischen „Monolithismus“. Im Bereich der Kultur sei mit dem Unkraut auch der fruchtbare Keim zerstört worden, und die sowjetische Kultur sei heute noch nicht geheilt. Luporini erklärte, die Tatsache, daß die Revolution von Rußland ausgegangen sei, habe einen ungeheueren Preis gekostet. Gewisse Gesellschaftsmodelle, so in der Sowjetunion und in Mitteldeutschland, seien nur noch historisch erklärlich. Der Marxismus müsse die als „formalistisch“ verdammten bürgerlichen und demokratischen Freiheiten wiedergewinnen, sonst könne er sich nicht an der Spitze der gesellschaftlichen Revolution halten. Dieser Kritik an heutigen kommunistischen Ländern stimmte auch Mury zu. Garaudy betonte seinerseits, warum es sich angesichts der sozialen Ungerechtigkeit in der westlichen Welt noch immer lohne, Kommunist zu sein, obwohl der Kommunismus gewiß nicht das Ende der Geschichte, sondern eine Phase am Ende der Vorgeschichte der Menschheit sei. Rahner formulierte darauf die christliche Antwort: „Als Christen und Nichtkapitalisten sind wir von diesen Gräßlichkeiten (die R. Garaudy angeführt hatte) betroffen. Selbstverständlich gibt es in der sozial schlechten Welt des Westens heute nur einen Scheinpluralismus. Aber unsere marxistischen Freunde hier beschreiben den von ihnen angestrebten Pluralismus genau wie das, was auch in der westlichen Welt angestrebt wird. Wir wollen die Vergangenheit nicht gegenseitig aufrechnen, sondern sie überwinden und weiterkommen.“

#### *Keine Uniformität, aber „marxistische Gesellschaft“*

„Können wir Christen wirklich in einem kommunistischen Staat unser konkretes religiöses Verhältnis zu Gott aufrechterhalten?“ Dieser Frage Rahners gegenüber, die auch Calvez schon ähnlich gestellt hatte, konnten die Kommunisten, wie zu erwarten, keine Garantien geben. Mury hatte nur die Bitte an die Katholiken, man möge die kommunistische Theorie, wie sie hier und heute vertreten werde, nie mit den historisch zu erklärenden Gegebenheiten (etwa in Mitteldeutschland) verwechseln. Mit dem eigentümlichen Sinn der Kommunisten für Dogmatismus wiesen Garaudy und Lombardo-Radice auf parteiamtliche Dokumente von Thorez (von 1936) und Togliatti (von 1964) hin. Immer wieder wurde die Gestalt Johannes' XXIII. beschworen, zuletzt im Schlußwort von Lombardo-Radice. Die italienischen Kommunisten bedienten sich keiner Taktik, sie seien sich völlig darüber klar, daß die Errichtung einer marxistischen Gesellschaft in Italien niemals möglich sein werde. Sie streckten den christlichen Freunden nach dem Beispiel des Papstes Johannes in einer Vorleistung des Vertrauens die Hand entgegen. Im übrigen wünschten die italienischen Kommunisten keine Uniformität in einer marxistischen Gesellschaft. Eine vollständige Trennung von Religion und Politik solle gar nicht angestrebt werden. Der Staat der Zukunft solle mit der christlichen (allerdings nicht „konstantinischen“) Komponente aufgebaut werden. Die Christen sollten Geduld mit den Kommunisten haben, sagte Lombardo-Radice. Vielleicht sehe man im Kommunismus zur Zeit nur kleine Veränderungen. „Aber auch aus kleinen Veränderungen muß man Schlüsse auf Unendliches ziehen.“

#### *Der rechte Rahmen?*

Somit ergaben sich aus der Salzburger Tagung keine sensationellen konkreten Vorschläge einer Kooperation von Marxisten und Christen. Die von Roger Garaudy redi-

gierte Schlußresolution besagt, der Dialog zwischen Christen und Marxisten sei fruchtbar gewesen und solle weitergeführt werden. Die gegenseitige Information sei gerade in einem Augenblick notwendig, da sich sowohl die christliche als auch die kommunistische Welt wandelten.

Es bleibt indes zweifelhaft, ob dieser Dialog seine angemessene Fortsetzung in diesem Rahmen finden kann. Die Leitung der Gesellschaft beschloß, ihre nächste Tagung im Herbst 1965 in Hamburg über das Problem des „manipulierten Menschen“ abzuhalten. Wiederum sollen Marxisten dazu eingeladen werden. Es ist zu befürchten, daß die Marxisten in diesem Kreis wiederum zu endlosen terminologischen Klärungen aufgefordert werden und daß die katholischen Moralthologen, die hier gehört werden müssen, zu einem Dialog mit Marxisten nicht vorbereitet sind. Darum stellt sich die Frage, ob der trotz aller Pannen fruchtbar begonnene Dialog nicht sinnvoller in einem engeren Rahmen von „Theoretikern“ fortgeführt würde.

Presse und Rundfunk haben im allgemeinen auf das Treffen von Salzburg positiv wie auch kritisch reagiert. Ein Beispiel für eine kritische Stellungnahme war der Beitrag von J. G. Reißmüller in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ vom 5. Mai 1965, in dem er erklärte, es sei den Katholiken in Salzburg nicht gelungen, den Kommunisten ihren Atheismus auszureden. Kein Theologe war mit dem Ziel dieses „Ausredens“ nach Salzburg gekommen. Und auch die Feststellung Reißmüllers, nun sei endlich Klarheit geschaffen worden, ist höchst unnötig. Einen wahren Kern berührt Reißmüller insofern, als er den gemeinsamen „Antiliberalismus“ von Kommunismus und Christentum als Versuchung anspricht. Es wäre dann freilich zu klären, was mit „Antiliberalismus“ oder besser mit Liberalismus gemeint ist. Zur Klärung der in Salzburg offenkundig gewordenen Problematik dürfte dieser Hinweis wenig beitragen.

## Die unvollendete Theologie der Armut

Als Papst Johannes XXIII. am 11. September 1962 in einer Rundfunkbotschaft die Katholiken der Welt zum Gebet für das Gelingen des bevorstehenden Konzils aufrief, entwickelte er eine Art Programm für die Erneuerung der Kirche. Nur wenige ahnten, welche Kräfte der Satz auslösen würde: „Gegenüber den unterentwickelten Ländern erweist sich die Kirche als das, was sie ist und sein will, die Kirche aller, vornehmlich die Kirche der Armen“ (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 45). Dieses große theologische Thema, das so leicht in sozialen Pragmatismus abgeleitet, wurde erst am vorletzten Tage der Ersten Konzilssession, dem 6. Dezember 1962, durch eine grundsätzliche Intervention des Erzbischofs von Bologna, Kardinal *Lercaro*, aufgegriffen (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 201).

### *Die Intervention von Kardinal Lercaro*

Der Kardinal sagte u. a.: „Das Mysterium Christi in der Kirche ist immer, in besonderer Weise aber heute, das Mysterium Christi, der in den Armen lebt.“ Er bezog sich ausdrücklich auf das oben zitierte Wort von Papst Johannes XXIII. und forderte für das zentrale Thema der Kirche, das die Aussprache der Väter soeben als Aufgabe

des Konzils entdeckt hatte, einen Entwurf, „der klar in Übereinstimmung mit der geschichtlichen Lage dieser wesentlichen und ursprünglichen Erscheinungsform des Mysteriums Christi Rechnung trägt“. Es folgten eine biblische Begründung und eine Analyse der Zeit, „in der der Geist des Menschen infolge der beängstigenden, ja dramatischen Fragen sich forschend um das Geheimnis der Armut und die Lage der Armen bemüht, des einzelnen wie auch jener Völker, die im Elend leben . . ., einer Zeit, in der die Armut der überwiegenden Mehrheit (zwei Drittel der Menschheit) verhöhnt wird vom unermeßlichen Reichtum einer Minderheit . . .“ Darum möge die künftige Arbeit des Konzils die evangelische Lehre von der heiligen Armut Christi in der Kirche darlegen und ihr einen Vorrang einräumen. Dabei möge „der ontologische Zusammenhang seinen Platz finden . . ., der zwischen der Gegenwart Christi in den Armen und den beiden anderen gründlich erfaßten Wirklichkeiten des Mysteriums Christi in der Kirche besteht . . ., im eucharistischen Geschehen und in der heiligen Hierarchie . . .“ Hieran schlossen sich auch Forderungen, die äußere Gestalt der Kirche und ihrer Würdenträger der Sendung der Kirche zu den Armen anzupassen.

Hinter dieser Intervention, die prinzipiell alle vorliegenden Schemata kritisierte, stand u. a. eine Petition an die Konzilsväter von dem ehemaligen französischen Arbeiterpriester Paul *Gauthier* im Namen seiner in Nazareth lebenden Kibbutz-Gemeinschaft, der „Bruderschaft der Gefährten und Gefährtinnen Jesus des Zimmermanns“. Sie erschien zuerst in den „Informations catholiques internationales“ (15. 12. 62), sodann durch ein Kapitel über die Armen heute und ein weiteres über die genannte Bruderschaft ergänzt als Buch Anfang 1963 unter dem Titel „Les pauvres, Jésus et l'Église“ (deutsch: „Die Armen, Jesus und die Kirche“, Styria, Graz 1964, mit der zitierten Intervention von Kardinal *Lercaro* als Dokument und einem Vorwort des verstorbenen Kardinals *Gerlier*).

### *Die Armut Jesu als Urbild der Kirche*

Die Petition von Paul *Gauthier*, des Praktikers christlicher Armut um der Evangelisation der Armen willen, erwies sich als ernste Gewissensmahnung bei einer Gruppe von Bischöfen, die besonders aus Frankreich, dem Vorderen Orient, Afrika und Lateinamerika stammten und sich während der Ersten Session öfter im Belgischen Kolleg miteinander berieten. Was sie beeindruckte, war sowohl die existentielle Lösung, die *Gauthier* mit seiner Bruderschaft als Vorbild lebte, wie auch die verbreitete Armut in ihren eigenen Ländern mit dem klaffenden Widerspruch zur Erscheinungsweise der Kirche, die nicht mehr die Armen überzeugt. Dagegen hat die biblische Begründung *Gauthiers* nicht ebenso weitergewirkt. Sie ist nicht zum echten Ansatz einer Theologie der Armut geworden.

*Gauthier* geht aus von der punktuell genommenen Verheißung bei *Isaias* 61, 1, die Jesus als Schriftbeweis für seine messianische Sendung in seiner ersten Predigt — nach *Lukas* 4, 18 in Nazareth — zitierte: „Er hat mich gesandt, den Armen das Evangelium zu bringen . . .“ Obwohl auch *Gauthier* weiß, daß in der alttestamentlichen Prophetie die Armen Gottes nicht nur die sozial Schwachen oder Entrechteten, sondern auch die Verschiedenen, die Sünder, überhaupt die Leidenden und Kranken sind (eigentlich die von Gott Geschlagenen wie ganz Israel im Exil, vgl. dt. Ausgabe S. 76), konzentriert sich in der Petition seine Grundlegung auf die stereotype Formel von